

שיעורי הגר"א עוזר שליט"א

בענין:

ערבות במצוות

- קע"ט -

נמסר בשבת פרשת נצבים-וילך ה'תש"ע

נכתב בידי הרב יוסף בן ארזה שליט"א

ברכת שנה טובה ומאושרת

שלוחה בזה למגיד השיעור הגאון המופלא כמעין המתגבר הגאון ר' אריאב עוזר שליט"א ולנושאי כליו המסייעים בהפצת שיעוריו הרב הגאון ר' יוסף בן ארזה שליט"א והרב הגאון ר' פנחס לוי שליט"א ולכל שומעי ומחזיקי השיעור. יהי רצון שיזכו לחיי אריכי מזוני רווחי בריות גופא ונהורא מעליא, שהקב"ה ימלא כל משאלות לבם לטובה.

השיעור הבא יתקיים אי"ה בחג הראשון של סוכות בשעה 5:00 אחה"צ ויהיה בענין: **"סוכה שאינה ראויה לשבעה"**. מנחה ב 4:45 אחה"צ, מעריב: 6:20 בערב.

המארגנים

לקבלת השיעורים באימייל יש לכתוב בקשה למתובת:

timnal@zahav.co.il

ערבות במצוות

לקיום המצוות, ואמרינן שאין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים, נמצא כל אחד מישראל ערב בכל מצוה על מ"ח בריתות של ששים רבוא וכו'. הרי מחשבון זה משמע שהנשים אינן בכלל קבלת הערבות ההדדית, שהרי אינן במנין זה של ששים רבוא ועוד - וזו ראייה לדברי הרא"ש שאין דין ערבות בנשים, שהרי לא נכנסו בערבות בכניסתן לארץ אלא הגברים לבדם.

ולפי זה נסתפק הצ"ח להלכה (בדגול מרבבה או"ח רעא) שהאיש שיצא ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילתו, לא יוכל להוציא בקידוש על הכוס את אשתו ובנות ביתו אם הן לא התפללו ערבית, שהרי הוא כבר יצא ידי חובתו מדאורייתא ואילו הן עדיין חייבות מדאורייתא, ושמא כשם שאין ערבות לאשה כלפי האנשים כך אין ערבות האיש כלפי הנשים [וכן נראה ממקום שהביא בעצמו להוכיח, שמנין הבריתות של כל איש ישראל מוכפל רק בששים רבוא ועוד - משמע שאינו ערב כלפי הנשים]². ואולם רעק"א (בגליון השו"ע שם ובתשובה מהדו"ק ז) השיג על דבריו שלא מצינו בשום מקום שהדין שאעפ"י שיצא מוציא אינו אמור בנשים. ופירש שכוונת הרא"ש לומר שהאשה בברכת המזון, לפי הך צד שאינה מחויבת מדאורייתא, אין בה ערבות מפני שאינה מחויבת בעצמה מדאורייתא, שכל מצוה שאין אדם מחויב לעשותה בעצמו אינו ערב בה לחברו, אבל לעולם אין חילוק בין אנשים לנשים לענין דין ערבות. הלכך בקידוש שהאשה חייבת מדאורייתא כמו האיש, שפיר יכול האיש להוציאנה אעפ"י שכבר יצא בעצמו, שדין ערבות באנשים ובנשים שוה.³

ויש להעיר שגם הצ"ח בחדושי שם נחית לסברא זו שכתב רעק"א, שכל שאינו מחויב בעצמו באותו דבר אינו בכלל חיוב ערבות לחברו, אלא שנקט כן רק בדעת התוס', שכן מורה משמעות לשונם (בברכות מח), אבל נקט דריהטת לשון הרא"ש מורה שלא כסברת התוס' אלא כלל הוא בנשים שאינן בכלל ערבות. [ולפי"ז מבואר שגם אם נקבל את פירוש הצ"ח ברא"ש, כפשטות לשונו, מ"מ להלכה י"ל דנקיט עלמא כהתוס' שיש ערבות לנשים במצוות שהן חייבות בהן, ושפיר נהוג כולי עלמא להוציא בקידוש את הנשים גם אם האשה לא קידשה בתפילה].

מעתה עלינו ליישב דעת הסוברים שאף הנשים בכלל דין ערבות [לרעק"א כן הוא לדברי הכל, ולהצל"ח עכ"פ כך היא דעת התוס']

ב ואין לסתור דינו מדברי הרמ"א (תקפ"ט, ו) שהאשה תוקע בשופר לאשה אע"פ שכבר יצא - הרי לכאורה דאיא ערבות לנשים, דלפי מה שיתבאר בפנים בסוף השיעור ההוא לאו מטעמא דערבות הוא [כיון שאין האשה מחויבת] אלא משום דלא בעינן 'תקיעה של חיוב' לאשה הלכך סגי בתקיעת האיש שכבר יצא אף בלא דין ערבות.

ג האב"ז (יו"ד סוס"י שנה) הקשה על רעק"א מהסוגיא בסוטה דמשמע שכל אחד מישראל מצווה ערב גם כן לכל מצוות הכהנים, הרי דאיכא ערבות גם במצוות שאינו מצווה עליהן בעצמו. וחילק דהתם שאני שהגם שאינו מצווה בהן לעשותן אבל מצווה עליהן ב'ללמוד וללמד ולשמוע', משא"כ האשה שאינה מצווה כלל במצוות האיש, אף לא בלימוד. אך נראה לדעת רעק"א עצמו אין צורך בכך, שהרי כתב שם להוכיח ממי שאינו יכול להשמיע לאוזנו שאינו מוציא אחרים בתקיעת שופר, ומוכח דאין ערבות למי שאינו מצווה בעצמו - והלא התם מ"מ חייב בלימוד המצוה ואעפ"כ אין לו דין ערבות, ומוכח דלרעק"א לא סגי בערבות ההדדית שקיבלו ישראל כדי להוציא אחר במצוות [הכוללת גם ישראל במצוות הכהנים וכד'], אלא כדי להוציא בעינן שבעצמו יהא מחויב בדבר כמוותו באופן מעשי.

ד גם י"ל בסברא דאדם על אנשי ביתו ודאי ערב, וכדאמרינן (בשבת נו:): על 'אז יבנה שלמה במה לכמוש' שמפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה - הרי דאיכא ערבות על נשיו עכ"פ, וא"כ י"ל שמחויב הוא על מצוותיהן.

א) 'הנסתרת לה' אלקינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת'. פרש"י: ואם תאמרו מה בידינו לעשות, אתה מעניש את הרבים על הרהורי היחיד כו' אין אני מעניש אתכם על הנסתרות שהן לה' אלקינו והוא יפרע מאותו יחיד אבל הנגלות לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה דין בהם יענשו את הרבים. נקוד על 'לנו ולבנינו' לדרוש שאף על הנגלות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן, משקבלו עליהם את השבועה בהר גריזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה. עד כאן. נקט רש"י כדברי רבי נחמיה (בסנהדרין מג:): שעד שלא עברו ישראל את הירדן לא נענש האחד על עבירות חברו הנגלות, ומשעברו נעשו ערבים זה לזה [לשון הגמרא (בסנהדרין כז: ועוד) 'כל ישראל ערבים זה בזה' ובראשונים רווח גם הלשון 'זה לזה'] להעניש על הגלויות אבל לא על הנסתרות.

והנה איתא בראש השנה (כט). אמר רבי זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא וכו'. ופרש"י שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות. וטעם זה אם כי אינו מוזכר בגמרא, מובא הוא בשאלות (נד) וכן ברי"צ גיאת (הל' ר"ה) ובשבלי הלקט (כז) בשם הגאונים. ומבואר בראשונים שלכך צריכים אנו לדין 'ערבות' להוציא את חברו כשהוא עצמו יצא, ולא סגי בדין 'שומע כעונה' - שהרי כלל הוא (במשנה ר"ה שם) דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, וכיון שכבר יצא בעצמו הריהו מעתה 'אינו מחויב בדבר' והיאך מוציא את חברו - אלא מפני שכל ישראל ערבים זה לזה נחשב המוציא 'מחויב בדבר' מפני חובת חברו ועל כן יכול להוציאנו ע"י שמברך וחברו שומע כעונה.

ובסוגיא בברכות (מח) מבואר שמי שאכל כזית פת יכול לברך ברכת המזון ולהוציא את חברו שאכל כדי שביעה. וכבר עמדו הראשונים הלא האוכל כזית אינו חייב בברכה אלא מדרבנן שאילו מדאורייתא אין חיוב אלא בכדי שביעה [כפשטות הסוגיא לעיל כ, וכן דעת רוב הראשונים להלכה], וא"כ כיצד מוציא זה שאכל כזית את המחויב מדאורייתא. ורש"י חידש משום כך שהמחויב מדרבנן מוציא את המחויב מדאורייתא דחשיב 'מחויב בדבר' [וכבר דיברנו בבאור שיטתו בשיעור פרשת עקב*]. והתוס' וש"ר חולקים, שהרי כלפי החיוב דאורייתא הוא אינו מחויב בדבר, ולכן פירשו התוס' שמוציא את חברו משום שכל ישראל ערבים זה בזה הלכך 'מחויב בדבר' קרינן ביה וכדאמרינן בר"ה כל הברכות אעפ"י שיצא מוציא, אלא שצריך שיאכל כזית דגן כדי שיוכל לומר 'שאכלנו'. וכן כתב הרא"ש שם. והקשה הרא"ש (שם כ) הלא בגמרא (שם) נסתפקו אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואמרו דנפקא מינה להוציא את האנשים ידי חובתן - ומדוע לא יוציאום משום ערבות, כדין האוכל כזית שחייב מדרבנן ומוציא את המחויב מדאורייתא. ותירץ הרא"ש דשאני התם שזה שאכל כזית ערב הוא בעבור חברו 'אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן'.

והצל"ח (שם) תפס לשון הרא"ש כמשמעותה הפשוטה, שהנשים אינן בכלל הערבות [עכ"פ כלפי האנשים], וכתב שכן מבואר גם כן מהסוגיא בסוטה (לז): דמפרטין מנין הבריתות שנכרתו עם ישראל

כאמור], היאך יפרשו הסוגיא בסוטה דמשמע שהערבות היתה רק לששים רבוא הגברים".

כיוצא בזה הקשה בשו"ת פנים מאירות (ח"א סו) על דברי רש"י (בנדה יג): שהביא לפרש דהא דקשין גרים לישראל כספחת הוא מפני שכל ישראל ערבים זה בזה, ודחה רש"י שלא נתערבו ישראל בשביל הגרים כדמוכח בסוגיא בסוטה שלא נתערבו אלא לששים רבוא ועוד וכן"ל. [וכבר עמד בחדושי מהרי"ט (קדושין ע) מפשוטו של מקרא שאף הגרים בכלל 'לעברך בברית', וכן הקשה מדברי מדרש תנחומא המפורשים שם שאף הגרים בכלל הערבות. וע' בחדושי חת"ס על השו"ע או"ח רע"א]. והקשה הפמ"א דלפי"ז ימצא שבגר לא נאמר הך דינא דאם יצא מוציא שהוא מטעם ערבות ואין ערבות לגרים. והלא משנה ערוכה היא בבכורים (א,ד) שגר יכול להיות שליח ציבור להוציא את הרבים ידי חובתם.

ובן עמד הפרי-מגדים (או"ח נג בא"א סקי"ח) על מה שפסק השו"ע שהגר יכול להיות שליח ציבור בתפילה, והלא אינו בכלל הערבות שקיבלו ישראל והיאך מוציא אחרים כשכבר יצא. וצדד לדחות שחזרת הש"ץ תקנה מיוחדת היא שתקנו חכמים ולא משום דינא דאע"פ שיצא מוציא הלכך לא בעינן לדין ערבות בזה. [וכבר דברנו במק"א עפ"י שיטת הרמב"ם שחזרת הש"ץ יש לה גדר בפנ"ע]. אמנם סו"ס קשה לחדש שהגר אינו מוציא אחרים בקידוש ובברכות אם כבר יצא בעצמו. ואם כי בספר חקרי לב (או"ח מח) העלה להלכה שדין 'יצא מוציא' אינו אמור בנשים ובגרים [ורצה לדון שעד גיל עשרים גם כן אינו מוציא שגם הם אינם במנין ששים רבוא ועוד, אלא שבוה מפקפק לדינא כי לא נשמע כדבר הזה]. אך כאמור אין כן פשוטות הדברים ולא סוגיין דעלמא. ועוד קשה, הלא הצ"ח שם נקט עפ"י הסוגיא בסוטה שגם הכהנים והלוויים אינם בערבות שהרי לא היו במנין ששים רבוא ועוד - אטו נימא שגם הכהנים והלוויים אינם בכלל דין ערבות במצוות, להוציא אחרים כשכבר יצאו בעצמם, ודאי אין הדבר נשמע.

ב ונראה לברר הענין מיסודו. הנה הך כללא דכל ישראל ערבים זב"ז נמצא בש"ס בשני מקומות בלבד, בסנהדרין (כז:) ובשבועות (לט.). ובשניהם מדובר לענין העונש: 'וכשלו איש באחיו' - איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, ולא מוזכר בש"ס ענין ערבות לענין חיוב המצוות וקיומן בשביל אחרים, רק בגאונים ובראשונים הוזכר כנ"ל. ולכשנתבונן נראה שמלבד שהם שני נושאים שונים; ערבות העונש וערבות החיוב, אף חלוקים הם לכאורה בעיקר גדר הערבות.

ולאחר הדברים נביא כאן את דברי הגר"ד בדרשתו לראש השנה (בכתבי הגר"ד), שחקר בגדר ערבות זו של כלל ישראל זה לזה, האם הוא כדין ערב-סתם שאין המלוה יכול להיפרע ממנו תחילה אלא אם בא ללווה תחילה ואינו משלם, או דלמא גדר 'ערב קבלן' הוא שאפשר ליפרע ממנו תחילה. ובאור הספק, שגדר ערב רגיל הוא ערבות על התשלומין גרידא, אבל ערב קבלן הריהו ערב בעיקר החוב, דחשיב כאילו קיבל הוא ההלוואה ונתנה ללווה [ועל שום כך

נקרא 'קבלן']¹. והכא נמי יש להסתפק האם ערבות ישראל זה לזה ענינה אחריות על פירעון התשלום בלבד, שנכנסו תחת חברינו לפירעון עונש החטא², או כערב קבלן שערבותו היא בעיקר החיוב, כאילו הוא לווה בעצמו. והביא בשם הגר"ח שערבות זו היא כגדר ערב קבלן שהרי רואים שמפאת הערבות יכול להוציא את חברו במצוה אעפ"י שהוא בעצמו יצא. ועומק ראייתו הוא דמהך דינא חזינן שכל אדם נעשה מחויב בעצמו במצות חברו מכח דין ערבות, שעל כן חשיב 'מחויב בדבר' ויכול להוציא, שאילו מערבות העונש לבדה לא שמעינן אלא שנכנסו ישראל בערבות על 'הפרעון' בלבד כלומר על פורענות העונש, אבל לא שמענו שנכנסו בעיקר החיוב להיות כל אחד מחויב במצוותיו של חברו - ורק ממה שיכול להוציא את חברו אעפ"י שיצא בעצמו, שזהו מיסוד דין ערבות שישראל ערבים זל"ז כמו שכתבו הראשונים, מזה מוכח שהערבות היתה כניסה בעיקר החיוב.

[הגר"ד] בדרשתו שם דן לפי"ז שגם אם שב היחיד בתשובה על חטאיו, מ"מ שאר אחיו שלא שבו לא נפטרו מעונשו של זה, שאמנם אילו היה גדר הערבות רק כלפי תשלום העונש הרי כיון שנפטר השב מפירעון עונשו שוב אין על הערב כל חיוב, אבל כיון שהערבות היא בעיקר החיוב הרי כלפי חיוב הערב מה מועילה תשובתו וכפרתו של החוטא, סו"ס העוון מוטל על הערב עצמו. אך אמר שזה נכון בתשובה מיראה שהעוון קיים בעולם ואין התשובה מתקנת העוון מעיקרו אלא רק פוטרנו מעונש מכאן ולהבא, אבל תשובה מאהבה המועילה לתקן העוון מעיקרו עד שזדונות נעשים כזכויות (יומא פו), בזו הועילה תשובת היחיד אף כלפי האחרים הערבים, שהרי העוון עצמו כלא-היה³.

ואם כן, הרי רואים אנו שני גדרים ערבות החלוקים ביסוד גדרם; 'ערבות העונשין' המפורשת בגמרא, שענינה קבלת עונש לאיש בעוון אחיו, ועוד יש 'ערבות החיוב' שענינה כניסה בעיקר חיוב המצוה של חברו. ומעתה יש לשאול מה מקורה של ערבות זו החלוקה בעיקרה מהערבות המוזכרת בגמרא, ומאין הוציאו הראשונים דבר זה שאדם מצווה במצות חברו עד שייחשב 'מחויב בדבר' להוציאו, והלא בגמרא לא שמענו אלא ערבות העונש.

והיה נראה לומר לכאורה שנקטו הראשונים מסברא שאין שייכת ערבות העונש אם אין ערבות על החיוב, כי אין הדין נותן שיענש כל אדם בעוון חברו אם הוא עצמו אינו מחויב לדאוג למצות חברו שתתקיים, ואם כן מזה שנאמר 'וכשלו איש באחיו' - איש בעוון אחיו, שמעינן ממילא שעוון אחיו היינו עווננו, כלומר שכל ישראל ערבים בעיקר חיובם זה לזה.

ובך היה נראה מפורש בגמרא, דמקשה (בסנהדרין כז:) היאך נענשים איש בעוון אחיו והא כתיב 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו' ומשני דההיא ד'וכשלו איש באחיו' בשהיה בידו למחות ולא מיחו. וכן מבואר בשבועות (לט), דמיירי רק כשיש בידם למחות ולא מיחו, ומפורש בתוס' שאין נענשים מעונש עבירה אלא משום שלא מיחו. אם כן הרי מפורש שיסודה של ערבות העונשין הוא בחיוב למחות ולהפריש את אחיו מן העבירה, והיא היא 'ערבות החיוב' שנתחייב האדם על קיום חובותיו של חברו.

ובן משמע מדברי רבנו יונה (בשערי תשובה שער ג, עב קצה ובאגרת התשובה) שהביא ענין הערבות על מצות 'הוכח תוכיח את

ה י"ל שהתוס' אילו לשיטתם בנה יג: שצדדו דהא דלא חשיב בסוטה הערב-רב מפני שלא ידע חשבון. וא"כ י"ל דה"ה לענין הנשים [וכן לענין פחות מבני עשרים ויותר על ששים, וכן לענין הלוויים שלא נודע מנין גדוליהם], וכבר העירו מזה החת"ס בשו"ע ר"ס רע"א ובקה"י ע"ז ד,ב.

ז ע' בזה בשיעור לז,ב-ג.
ח דוגמא כיו"ב למה דאיתא במדרשים עה"פ 'מפי עוללים וינקים יסדת עז' שקטני ישראל ערבים הם לקיום התורה, הרי חזינן ערבות עונש בלא ערבות-חיוב.

עמיתך ולא תשא עליו חטא' - ופירש שהזהירנו בזה שלא נישא חטא בחטא חברינו בהמנענו מהוכיחם [וכפירוש הרמב"ם שם עפ"י תרגום אונקלוס^ט, ודלא כפרש"י (עפ"י הגמרא בערכין טז) ד'ולא תשא עליו חטא' היינו שלא להלבין פניו ברבים], ואם איש אחד יחטא בגלוי, כל העדה יענשו עליו אם לא יוכיחוהו, וכענין הכתוב 'והנגלת לנו ולבנינו עד עולם'. הרי משמע שיסוד ערבות העונש הוא מערבות החיוב, ושורש אזהרתו ממה שאמר הכתוב שבביטול 'הוכח תוכיח' נושא האדם את חטא חברו על עצמו, כלומר החטא המסויים של חברו נתלה על זה שאינו מוכיחו [שאינו פירוש 'ולא תשא עליו חטא' על חטא ביטול העשה דתוכחה גופא אלא החטא שחטא בו חברו], וזהו יסוד דין הערבות. [ומבואר בדברי רבנו יונה שענין הערבות ומצות תוכחה אחד הם, שמצות הוכח תוכח היא השורש לערבות. אכן דבר זה אינו מוסכם בראשונים, דבקובץ שעורים בביצה ל הוכיח בשיטת היראים שמצות תוכחה וחיוב ערבות שני ענינים המה. ויש הסוברים שמצות תוכחה ענינה חיוב מחאה לאחר החטא ולא מפאת מניעת העבירה. וע"ע קובץ הערות מח סק"ט ואילך ובסי' סט סק"ל. ובגנת ורדים (הקדמון. ג, טו) כתב שמצות תוכחה היא כלפי לאוין והערבות היא כלפי העשין. והארכנו בזה במקום אחר^י].

ובן מצינו בספר חסידים (כה תרא) שמפרש הטעם שמתודים בלשון רבים: 'חטאנו, אשמנו וכו' - לכלול בזה גם עוונות חברו שלא מיחה בו. וגם מסביר בזה (כה) מה שמזכירים בנוסח הארוך של הוידוי חטאים שיועד האדם בעצמו שלא חטא בהם [ונאמרו בזה כמה טעמים] - כי יתכן שהיה לו למחות ביד אחרים החוטאים ולא מיחה, ומשום חיוב ערבות מתודה גם עליהם.

אכן נראה שאין הדברים פשוטים, שהרי מצינו עונש משום ערבות גם באופנים שאין שם ביטול מצות תוכחה, ומזה נראה ש'ערבות העונשין' אין יסודה [רק] ב'ערבות החיוב', כי אף במקום שאין לבוא מטעם חיוב תוכחה יש שנענשים על חטאי הזולת; -

דהנה בגמרא בשבועות (לט) מבואר ששבועות שקר חמורה משאר עבירות שאף צדיקים דעלמא נענשים עליה בעונש מסוים, הגם שלא היה בידם למחות. שמא תאמר, ההוא חומר מיוחד בשבועה ולא משום 'ערבות' הוא - לא כי, שהרי מפורש ברמב"ם (שבועות יא, טז) הטעם שהכל נענשים משום שכל ישראל ערבים זה בזה [והוא המקום היחיד שמזכיר הרמב"ם בספר היד הא דכל ישראל ערבים זב"ז]^י.

ועוד, הלא דעת רבי יהודה (בסנהדרין מג): שעל הנגלות ענש אף קודם קבלת הערבות בכניסתן לארץ, ורק על הנסתרות לא ענש עד

^ט ו'עליו' כמו בעבור, בגללו [כמו 'פן אמות עליה' - בגללה].
^י והוא יסוד הספק שנסתפק בתבת גמא (מובא בפ"ת י"ד קנו סק"ה) שאולי חייב אדם להוציא כל ממונו כדי שחברו לא יעבור בלאו, דאף ד'הוכח תוכיח' מצות עשה היא אבל מדין ערבות הרי נחשב כחוטא בחטא המסויים של חברו והרי על לאוין חייב אדם להוציא כל ממונו ולא לעבור. ואולם הפ"ת שם כתב להוכיח שאינו חייב. ושמה הטעם מפני שאין העבירה בגופו קילא טפי, וכמו שכתבו התוס' בשבועות לט: דאין עונש מי שאינו מוחה כעונש העובר [ומ"מ נראה דחומש חייב להוציא על עצם מצות המחאה ככל מצות עשה].

יא שיעור קי.

יב במאירי בשבועות כתב שהחילוק בין שבועה לשאר עבירות הוא שבעון שבועות שקר חייבים להשתדל במחיתו אע"פ שאין יודעים בודאות שיש בידם למחות, משא"כ בשאר עבירות. אך בפשוטו אין כן דעת שאר הראשונים. גם מבואר בשבת נה. שבכל העבירות צריך למחות גם אם אין ידוע אם יישימו או לאו. [וי"א אף אם קרוב שלא ישמע צריך להוכיח כל שאינו ודאי (עפ"י החיד"א). וכן יש לדקדק מלשון הגמרא יבמות כא: בדפי הריף]. וכן מובא בשע"ת ובשאר פוסקים. אמנם המאירי שם כתב 'דרך הערה אמרו' ומשמע מדבריו שם שאין זו שורת הדין, ורק הצדיקים נענשו בדבר משום דקדוק מדת הדין עליהם, ואולי לשיטתו בשבועות.
[לא הבנתי כוונת הר"י בן גמאש בשבועות שכתב שהצדיקים אינם נענשים בשאר עבירות אע"פ שיש בידם למחות. גם יל"ד אמאי חשיבי 'צדיקים'. ובהו י"ל כמוש"כ הגרא"מ מפנינסק בשבת (כו). דקרי להו התם 'צדיקים גמורים' 'שקיימו את התורה מאלף ועד תי' הגם שלא הוכיחו את הרשעים, כי כלפי שמיא גליא שלא היתה מועילה תוכחתם והרי הוברר שלפי האמת לא חטאו. גם י"ל שלפי השערות היה קרוב שלא להשימע, ומ"מ לא היתה ודאות וכו"ל. ועכ"פ הלא מבואר בשבת שנענשים גם באופן זה. וע"ע].

שעברו ישראל את הירדן. הרי חזינן מושג ערבות אף כלפי עבירות נסתרות שאין בהם חסרון בחיוב תוכחה. אכן כבר הקשה המהרש"א מסתמא דגמרא בסנהדרין (מג) ובשבועות (לט) הנ"ל שלא נענש אלא מי שבידו למחות ולא מיחה, דהא 'איש בחטאו יומתו' כתיב, וא"כ היאך יתכן לענוש על הנסתרות. ואם כי בתשובת מהרלב"ח (עז) איתא דסתמא דגמרא שם אזלה בשיטת רבי נחמיה אבל לר' יהודה נענש אף מי שאין בידו למחות. אך זהו דוחק. וכבר עמדו בדבר הראשונים ופירשו באופנים אחרים; -

רבנו תם (בספר הישר תרסב) תירץ - וכן כיוון המהרש"א מדנפשיה - שאף לר' יהודה אין נענשים על הנסתרות הגמורות אלא אם היתה פשיעת מה מצדם, וכגון בחרם עכן שנענשו עליו ישראל במלחמת העי, והביאו בגמרא (בסנהדרין שם) להוכיח כר' יהודה - קצת פשיעה היתה שם מצד כלל ישראל, שלא היה להם להחרים שמא ייכשל בו אדם, והרי הם גרמו לכך. ובפירוש התורה לר' יוסף בכור שור מבעלי התוס' (נצבים) כתב ג"כ שחם ושלום להעניש על נסתרות גמורות כשלא פשעו כלל, אלא בפשיעה מועטת, אם מפני שלא היה להם להחרים או שהיה להם להעמיד שומרים שלא ימעל אדם. ורבנו יונה (בסנהדרין מג) כתב שלכך נענשו, שאי אפשר שלא יהא ניכר על החוטא שחטא [ומ"מ בכלל 'נסתרות' הוא, שלכך מקשה הגמרא על ר' נחמיה]. והמאירי כתב שיש לחכמים ולמנהיגים לפשפש תמיד ולחזור ולחקור אחר הנסתרות כפי יכלתם ולא להסתפק במה שנודע להם מאליו, וכיון שלא חקרו הרי כל ישראל נענשים.

הנה לפי כל טעמי הראשונים הללו, הרי מוכח שגם באופנים שאין ביטול מצות תוכחה ולא עברו על 'ערבות החיוב' מ"מ קיימת 'ערבות העונש' על הכלל, וכגון במעשה זה שבכך שהחרימו מעיקרא או לא העמידו שומרים מראש או לא בלשו דים ולא הכירו במועל, אין במעשים ובהתשליות אלו כשלעצמם משום ביטול 'הוכח תוכח' אלא גרימה בעלמא של כלל ישראל - הרי רואים שערבות העונשים רחבה וכוללת גם מצבים שאין בהם ביטול חיוב תוכחה.

שמא תאמר, אמנם כן הוא לר' יהודה אבל לשיטת ר' נחמיה [שרש"י בפירוש התורה תפס כדעתו] שאין ערבות אלא על הנגלות, שפיר י"ל שיסוד ענין הערבות הוא רק בביטול מצות תוכחה - הא ליתא, שהרי בגמרא מקשה על ר' נחמיה ממעשה דעכן, ומשני משום דהו ידעי ביה אשתו ובניו. ואין מובן התירוץ, סו"ס כל ישראל לא ידעו. וכתב ביד רמה דמ"מ אין זה בכלל 'נסתרות' לגמרי^י. והמאירי הוסיף שכיון שהיה ידוע לשלשה הרי זה כאילו ידוע לרבים (ע' ערכין טז). ומכל מקום הרי למעשה לא ידעו ישראל מהמעילה ואעפ"כ נענשו כי סו"ס היה זה בגדר 'נגלות' - הרי מוכח שערבות העונש של הכלל קיימת לכולי עלמא גם כשאין ביטול מצות תוכחה.

וזו מכריח שיש בערבות העונש ענין נוסף, והוא מה שביאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התוכחה ב) שכלל ישראל נחשבים כגוף אחד, וכאשר אבר אחד לוקה כל האברים כולם לוקים בעטיו, וכדאיתא במדרשים (ויקרא רבה ד, ו ועוד) עה"פ 'נפש כי תקריב' [בלשון יחיד], תני חזקיה 'שה פזורה ישראל' - נמשלו ישראל לשה, מה שה לוקה על ראשו או באחד מאבריו וכל אבריו מרגישים, כך הן ישראל אחד מהן חוטא וכולן מרגישים. ותני רשב"י, משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה, נטל אחד מהן מקדח והתחיל

יג ע' דברים עמוקים בספר מי השלוח (נצבים) שכל חטא שיועד בו שום אדם יוצא מכלל 'הנסתרות' לה' אלקינו', נוגע הוא לכלל ישראל וצריכים כפרה עליו.

אלא כמו שנתגלה עתה מכת"י לרבנו חפץ בן יצליח, ששם מבואר שיטתם למנות במנין המצוות גם אלו שאינן נוהגות לדורות.

אמנם תיתכן דרך פשוטה נוספת, שיסוד ערבות החיוב נלמד משיטת רבי יהודה גופא, מזה שמחלק בין הנגלות לנסתרות, שערבות על הנגלות כבר היתה בסיני ורק הערבות על הנסתרות נתחדשה בהר גריזים והר עיבל, א"כ י"ל שהם הם שני עניני הערבות; הערבות על הנגלות יסודה בחיוב המוטל על כל אחד לדאוג שחברו יקיים מצוותיו ולא יעבור עליהן, ומקורה כדברי רבנו יונה ב'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא' וכו', ואילו הערבות הנוספת הכוללת בתוכה עונש גם בלא ביטול חיוב תוכחה, היא נתחדשה בכניסתן לארץ להיותן כגוף אחד כנ"ל.

נמצא אפוא לפי הדרך הראשונה ערבות העונש וערבות החיוב חד המה, ונכנסו לה בכניסה לארץ. ולפי הדרך השנייה ערבות החיוב יסודה מסיני [ואף לר' נחמיה, בדברים שיש בהם ביטול מצות תוכחה ממש - דמדור' יהודה נשמע לר' נחמיה] ואילו ערבות העונש הנוספת שענינה להיות ישראל כגוף אחד, יסודה בכניסת ישראל לארץ.

והנה בספר צפנת פענח (סנהדרין מג וסוף מכות) ביאר גם הוא הענין האמור שבכניסתן לארץ נעשו כלל ישראל כאחד, וציין למקומות הנ"ל שבא"י נחשבים ישראל כ'קהל' אחד ולא כהרבה יחידים. וציין עוד לתוס' בסוטה (לד.) שהביאו מהירושלמי דאמר ר' לוי ביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות. כלומר לאחר החורבן כשגלתה סנהדרין מירושלם ליבנה, בטלה אותה ערבות על הנסתרות שקיבלו עליהן בכניסה לארץ, שמאז פסק מושג 'ציבור' מישראל בשלמותו. וזהו ככל מה שנתבאר לעיל שערבות הנגלות הנובעת מערבות החיוב, לא בטלה משגלו שהרי חלה כבר מסיני ואינה תלויה ב'גוף אחד', ורק הערבות על הנסתרות התלויה בשם 'גוף אחד' בטלה כשגלו כשם שלא חלה עד שנכנסו לארץ.

ויש להטעים שני ענינים אלו שבערבות העונש; ביטול ערבות החיוב ההדדי ומצות תוכחה, ועוד ענין בפני עצמו להיות כלל ישראל כגוף אחד, וזה עפ"י המבואר בספרי רמח"ל ועוד ששני עניני עונשים המה: ה'גמולי' וה'טבעי'. כלומר יש עונשין הבאים בבחינת תגמול, כאדון המעניש את עבדו שמרד בו, ויש עונשין הנובעים כהשתלשלות ישירה של החטא עצמו, שהעבירה עצמה יוצרת מציאות של רע וכליון ומלאכי חבלה, וכמו שהאריך בנפש החיים ועוד [ודברנו בזה אשתקד בשיעור בענין התשובה^[10]]. והרי אלו הם שני עניני הערבות הנ"ל; ערבות שיסודה בחיוב תוכחה והסרת החטא מהאחר, היא ערבות העונש 'הגמולי', כי עניינה במידת ההשתתפות והסיוע של האדם בחטאי חברו, ואילו הערבות שיסודה במציאות היותו כגוף אחד, היא ערבות העונש 'הטבעי', שהעבירה עצמה יוצרת קלקול ופגיעה בכלל ישראל, כמשלי המדרש הנ"ל בשה ובספינה.¹¹

ויש להביא שתי הוכחות לגדר הערבות של 'גוף אחד': איתא במדרש תנחומא (נצבים) כלכם ערבים זה בזה, אפילו צדיק אחד ביניכם כולכם עומדים בזכותו, ולא אתם בלבד אלא אפילו צדיק

קודח תחתיו. אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה, אמר להם מה אכפת לכם לא תחתי אני קודח, אמרו לו שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה. ועל כן, גם באופן שאין האשמה תלויה במישרין בכלל, סו"ס הכל לוקים מהעון. ומ"מ היינו דוקא כשיש איזה חלק בגרימת החטא או במניעת ביעורו מן העולם וכדברי הראשונים הנ"ל גבי חטא עכן, דח"ו שיענש אדם שלא במשפט וכדברי ר"י בכור שור".

ומובן היטב שלא קיבלו עליהן ערבות זו אלא בכניסתם לארץ, כמו שהאריך בזה המהר"ל (בנתיב הצדקה ו), כי רק בבואם לארץ נחשבו ישראל כ'ציבור' המהווה כגוף אחד, ואילו עד אז היו כריבוי יחידים. ומאריך לבאר בזה כמה ענינים. וכענין הזה איתא בזה"ק (ח"ג צג: מובא בסידור הגר"א במנחה של שבת. וע' אדרת אליהו ריש דברים) על הפסוק 'גוי אחד בארץ' - אימתי הוא גוי אחד, כשהוא בארץ. ובאבני נזר (או"ח שיד) מסביר בזה מה שכתב הרמב"ם דקידוש החודש ועיבור השנה תלויים בחכמי ארץ ישראל בלבד, כיון שהקידוש צריך לבוא ע"י כלל הציבור, ושם ציבור בשלמות אינו אלא בארץ ישראל, וכמו שאמרו (הוריות ג) לענין פר העלם דבר של ציבור, שרוב ציבור נמדד לפי יושבי ארץ ישראל בלבד, וכמו שכתב הרמב"ם (שגגות יג,ב) 'שאין קרוי 'קהל' אלא בני ארץ ישראל'. וכיסוד הזה כתב המנ"ח (קומץ המנחה רפד), והוכיח מהא דאמרינן (בתענית יב:) אין תענית ציבור בבבל חוץ מתשעה באב - והיינו מפני שאין שם 'ציבור'. וכיוצא בזה אמרו (שם יד: או"ח קיז,ב) שאם בני הגולה צריכים לגשם 'שואלים' כיחידים בשומע תפילה - והיינו טעמא, דישראל הפזורים בגולה ואינם יושבים בארצם דינם כיחידים.

ג וכיון שכך הרי חוזרת השאלה דלעיל, מנין לנו ענין 'ערבות החיוב' שכל אדם 'חייב' במצוות חברו, והלא ראינו שערבות העונשים קיימת גם בלעדי חיוב וקשר ישיר לחטא.

ויתכן לומר שנקטו הראשונים מסבירא שענין 'גוף אחד' העומד ביסוד ערבות העונשין, הוא גופא מהוה גם כן את ערבות החיוב, שהיות כלל ישראל כגוף אחד זהו המחשיב את כולם כמצווים במצות כל יחיד ויחיד. וכן מורה לשון הריטב"א (בר"ה כט) בבארו דינא דר' זירא דאם יצא מוציא 'שאע"פ שהמצוה מוטלת על כל אחד הרי כל ישראל ערבים זה לזה וכולם כגוף אחד'.

ולבאור יש להמתיק הדבר, דהנה בה"ג (בפתיחה) ורס"ג (פנ"ז) מנו הברכות והקללות שנאמרו בהרי גריזים ועיבל כמצוה במנין תרי"ג. והרמב"ם (בסהמ"צ בשורשים) תמה הלא אינה נוהגת לדורות ואין לנו למנותה. וכתב הגרי"פ פערלא שאמנם יש לראות זאת כמצוה הנוהגת לדורות שהרי אז נתחדש דין ערבות לדורות עולם. והנה אם בערבות זו שקבלו עליהם בכניסתן לארץ [שעניינה להיות מעורבין ומעורין זה בזה כגוף אחד כנ"ל] אין בה אלא ערבות העונש בלבד, מה ענינה למנותה כ'מצוה' - אך לפי האמור שערבות במצוות יסודה גם היא מאותה ערבות שנכנסו לה בכניסתן לארץ להיותן כגוף אחד, מובן שיש מקום למנות ערבות זו כמצוה, שהרי נתחדש בה חיוב מחודש של איש במצוות רעהו, והרי מצוה זו נוהגת לדורות. אך לאמיתו של דבר נראה שאין זו כוונת בה"ג ורס"ג

יד וז"ל הרמ"ק בתומר דבורה: 'כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו מפני שהנשמות כלולות יחד, יש בזה חלק בזה ובוה חלק בזה, ולכן אינו דומה מרובים העושים את המצוה, וכל זה מפני כללותם. ולכן פירש רז"ל על הנמנה מעשרה הראשונים בבית הכנסת אפילו מאה באים אחריז מקבל שר כנגד כולם - מאה ממש כמשמעו, מפני שהעשרה כלולים אלו באלו וכו'. וכן מטעם זה ישראל ערבים זה לזה מפני שממש יש בכל אחד חלק אחד וכשחוט האחד פוגם עצמו ופוגם חלק אחר לחברו בו, נמצא מצד החלק ההוא חברו ערב עליו'. עוד בענין זה ע' לקוטי אמרים פל"ב; שמירת הלשון שער התבונה פ"ו; שערי דעת ח"א עמ' 251 ואילך; אגרת החזו"א שבסו"ס דינים והנהגות.

יו ונראה שבעבירות המשותפות לכל באי עולם קיים ענין ערבות גם כלפי כל הגוים, וכמו שהביא רבנו יונה (ג,עב) מיונה 'ונדעה בשלמי הרעה הזאת'. ולפ"ז מתפרש מאמרו ז"ל (בשבת נד:) 'כל מי שאפשר למחות באנשי ביתו ולא מיחה נתפס... בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו' - 'כל העולם' כפשוטו [ורש"י שפירש 'בכל ישראל כגון מלך ונשיא שאפשר לו למחות שיראין מפניו וכו' - היינו כי בסתמא אין ביד אדם למחות בכל העולם כולו], ורק על עבירות המיוחדות לישראל לא נכנסו בערבות אלא בכניסתן לארץ.

אחד ביניכם כל העולם כולו בזכותו עומד שנאמר 'וצדיק יסוד עולם', וכשאחד מכם חוטא כל הדור לוקה וכו' מדת פורעניות מועטת והדור נתפס בה, מדה טובה מרובה על אחת כמה וכמה' - והרי אם יסוד הערבות הוא חיוב המוטל על אדם במצוות חברו, מה ענין זה להצלת הצדיק את העולם, הלא ודאי אינו פוטר ע"י קיום מצוותיו את האחרים ממצוותם - אלא מוכח שיסוד הערבות הוא שהכלל כולו נידון כאיש אחד להחשב עוון האחד כעוון הכלל, וכן הרעה 'הטבעית' המשתלשלת מהעוון פוגעת בכולם, ושפיר ילפינן דודאי במדה טובה המרובה כן הוא, שהטובה הצומחת מהמצוה מטיבה עם העולם כולו להעמידו.

הוכחה נוספת: הנה אמר רב פפא (בהוריות ו. וכריתות כו.) על הכתוב בעגלה ערופה 'כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' וגו' - ראוייה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים. ואין מובן מה צריכים יוצאי מצרים לכפרה על חלל הנמצא עתה. ורש"י ורבנו גרשום (בכריתות) פירשו לכפר על רציחה אחרת שהיתה בדורות שעברו. ואולם בשבלי הלקט (לט - מובא בב"י או"ח רפד בענין הזכרת נשמות) פירש שהרצח שבדור הזה מחייב בעונש גם את המתים מדורות עברו, עד יוצאי מצרים. הרי מוכח שאף בלא ענין ביטול ערבות החיוב יש עונש 'טבעי' על כלל ישראל כגוף אחד, ולכן הכל צריכים לכפרה.

ויש להוסיף שמתאים הדבר עם מש"כ הרמב"ן (בשבועות לט.) שאף עוון הרציחה כעוון שבועת שקר שכל העולם נענש עליה אף אם אין בידם למחות [והתוס' שם כתבו כן גם לענין עריות, שהרי כללם הכתוב כאחד 'אלה וכחש ורצח וגנב ונאף וגו' על כן תאבל הארץ']. והרי מבואר שכשאין בידם למחות העונש הוא 'טבעי' ולא 'גמולי', הלכך כלפי עונש זה אף המתים שאין בידם למחות צריכים כפרה.

מעתה שזכינו לשני מיני ערבות; ערבות החיוב למי שבדיו למחות ולא מיחה [ואפשר שיסודה במצות תוכחה], ומגדר ערבות זו נובע הדין דאם יצא מוציא, ויש ערבות לעונש מצד היות הכלל כגוף אחד, גם אם לא היה בידו להוכיח [כגון לרבי יהודה בעבירות נסתרות, ולר' נחמיה בגלויות אך בלא אחריות ישירה, ולדברי הכל בשבועת שקר וכיוצא בה], אם כן נתישבה הקושיא הראשונה, שאמנם נשים וגרים ופחותים מבני כ' וכהנים ולויים אינם מנויים בערבות ההדדית של ישראל בבואם לארץ, אך זהו רק לענין היותם כגוף אחד להענש בעוונם גם כשאין בידם למחות, שזו הערבות שנתחדשה בכניסה לארץ המאחדת את הגוי כולו כאמור, אבל ערבות החיוב הנובעת ממצות תוכחה לדעת רבנו יונה, הריהי משותפת לכולם וממנה נובע דין ערבות במצוות, הלכך אף נשים וגרים בכלל.

וזה שרש"י בנדה (יג:) דחה הסברא שקשים גרים לישראל מפני הערבות, שאין הגרים בכלל ערבות - כוונתו להיותם כגוף אחד להענש עליהם בלא שיש בידם להוכיח ולמחות, אבל ודאי ערבות החיוב איכא גם כלפי גרים, דבמצות 'הוכח תוכיח' ודאי אין חילוק בין גר לאזרח [וכדמוכח ברש"י שם שפירש דלכך קשים גרים לישראל מפני שאין בקיאים במצות ומביאין פורענות - הרי אף לפי מה שדחה שאין ערבים זה בזה עם הגרים, ערבות החיוב הנובע ממצות תוכחה איכא], וא"כ גם לענין ערבות במצוות הגר שוה לכל אדם שאע"פ שיצא מוציא.

ד עתה נברר ענין ערבות החיוב. הנה מבואר בגמרא בר"ה (כח:) שיש חילוק באיסור בל תוסיף בין עשיית המצוה בזמנה או שלא בזמנה, ואמרו שם לענין כהן המוסיף ברכה רביעית שברכת-כהנים כל היום זמנה הוא, הגם שכבר בירך הכהן פעם אחת, דהא אילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך להו. ומזה למדו התוס' (שם)

טז:) לענין תקיעת שופר שגם לאחר שיצא ידי חובתו נחשב זמן המצוה דאילו מתרמי ליה אחרים שלא שמעו - תקע להו [ועפ"י] הקשו היאך חוזרים ותוקעים כשהן עומדים והלא איכא בל תוסיף. ותירצו שאין בל תוסיף בעשיית המצוה פעם נוספת. והרשב"א תירץ שכל שעושה כן מפני תקנת חכמים ליכא בל תוסיף, והארכנו בזה במק"א"]. והקשה רעק"א (בשו"ת חת"ס או"ח קסז) על השוואת התוס' שני הענינים, הלא כשמזדמן לכהן ציבור אחר, עליו לברכם שוב מחמת מצוותו שלו לברך את ישראל, ושפיר מוכח דעדיין זמניה הוא, משא"כ בשופר הלא כבר יצא ידי חובת מצוה ידידיה ורק מדין ערבות על מצוות האחרים חייב לתקוע להם כדי שישמעו ויקיימו מצוותם, וא"כ מה הוכחה יש דחשיב זמן המצוה הלא י"ל שכיון שכבר יצא לגמרי ידי חובתו תו חשיב לגביו כבלא זמניה. ותירץ החת"ס שמשום דין ערבות חשיב חסרון במצוותו שלו, שלא קיים מצוותו בשלמות כל עוד אחרים לא קיימו המצוה גם כן, שחובת הערבות הריהי כסניף בגדר המצוה גופא ואינה חובה נפרדת, הלכך אע"פ שיצא בעצמו, כד מתרמי ליה ציבור ותוקע להם חשיב כמשלים את חובתו שלו [ובמקום אחר (סי' כב) השלים דבריו שאף בכהן המברך ציבור נוסף, חיובו הוא מפאת מצות הציבור, שאף הישראל המתברך בכלל המצוה הוא וכמו שכתב בספר חרדים. והארכנו בזה במק"א" - והשוואת התוס' שופר לברכת כהנים השוואה גמורה היא, שבשניהם קיים האדם מצוה ידידיה אבל לא השלים מצוותו עד שלא יעשנה גם עבור אחרים].

הרי שנחלקו רעק"א וחתנו החת"ס בהבנת גדר דין 'ערבות החיוב' בקיום מצוות, האם חובת חברו היא שעל האדם לדאוג לכך שתתקיים [כן תפס רעק"א ועל כן תמה על התוס'], או דלמא דין ערבות מגדיר את חובת המצוה עצמה, כלומר כל מצוה שאדם מצווה בה, כוללת בתוכה חיוב לעצמו וחיוב לאחרים, כגון מצות שופר מחייבתו לשומע בעצמו ולדאוג לכך שאחרים ישמעו.

והנה להבנת החת"ס מתבאר בפשיטות מה שנקטו התוס' [ואף הרא"ש - להבנת רעק"א] שכל מצוה שבעצמו אינו מצווה עליה אין כלפיה דין ערבות, כגון אשה בברכת המזון לפי הצד שפטורה מדאורייתא - שהואיל והערבות נבחנת כסניף במצוה גופא, הרי כל שאינו מצווה בעיקר המצוה אינו מצווה באביזרהא דידה. ואולם להבנת רעק"א שהוא חיוב נפרד שאדם מצווה לדאוג על קיום חברו את המצוות, אין מובן מה לי אם הוא בעצמו מצווה באותה מצוה אם לאו.

וכן יש להמתיק לפי החת"ס את דברי הרא"י (בשלטי הגבורים ר"ה כח), שאין אדם יכול לברך עבור חברו על מילת בנו להכניסו בבריתו או על פדיון בנו הואיל ואינו מחויב באותה המצוה. ומבואר שאין דין ערבות במצוות פרטיות, ולא אמר ר' זירא אע"פ שיצא מוציא אלא בכגון ברכות שכולם חייבים בהם או הלל ומגילה. והדברים מובנים לפי שיטת החת"ס, שהואיל ודין ערבות הוא מגדיר את עיקר המצוה, א"כ סובר הרא"י שזה שייך רק במצוות המשותפות בחיוב לכולם, אבל מצות מילת הבן או פדיונו היא מוטלת רק על אבי הבן הפרטי, ואילו על אדם אחר אין מצוה זו מוטלת [אלא מצות בנו שלו], ועל כן אין שייך להוציא בה מדין ערבות, דאינו ערב כלפי המצוה שאינה שייכת אליו. וא"ת סוף סוף חובת ברכת המצוות חובה נפרדת היא ועליה יהא דין 'ערבות' - אך

יח שיעור קע

יט שיעור קטו

כ י"ל דנקט רעק"א דכל שאינו מחויב בדבר בעצמו אין על מעשהו שם 'מצוה' להוציא בה את חברו, וכדלוקיח כן מדין חרש המדבר ואינו שומע שכל שאינו מחויב אינו מוציא אחר מדין ערבות [וע"ע רעק"א או"ח תרצ, שנקט בפשוט כדעת הריב"ש שהאשורי אינו מוציא את הלועזות בלעז]. ועי"ל דאף הגרעק"א נקט דהערבות היא כסניף במצוה ידידיה, ומ"מ הקשה על השוואת התוס' דמאן יימר דלענין בל תוסיף ייחשב זמניה הלא הוא בעצמו יצא ומעתה אין עשייתו מצוה כלל אלא אם עושה לאחרים אבל כשעושה לעצמו הוי כעושה שלא בזמנו ולא יעבור בב"ב בלא כוונה.

מאביו הרא"ש להקשות הלא אף בלא עניית 'אמן' יוצא מדין שומע כעונה. ותיירץ כיון שהם לא היו חייבים בברכה זו, לכך הוצרך לענות 'אמן'. והקשה רעק"א בהגהותיו שם הלא מדין ערבות חשיבי כחייבים וא"כ מה הוצרכו בגמרא לעניית אמן.

ולכאורה י"ל בדעת הרא"ש (ע' בקהלות יעקב ברכות כו) שתפס כסברת רש"י וריא"ז הנ"ל שבמצוות פרטיות אין שייך דין ערבות, והכי נמי בברכת הגומל, כל אחד צריך להודות על המאורע הפרטי שלו, הלכך לא שייך שיוציאוהו מדין ערבות. והנה רעק"א לפי שיטתו הנ"ל שגדר הערבות הוא ענין כללי של קיום חובת חברו ולא כסניף לכל מצוה ומצוה, מובן דלא נחית לסברא זו, דמה לי אם המצוה כללית או פרטית, סו"ס חיובא דחבריה הוא המוטל עליו.

ותירץ רעק"א דס"ל להרא"ש שהדין דאעפ"י שיצא מוציא הוא רק אם עונים 'אמן', ולא בשמיעה. וזהו חידוש גדול הטעון הסבר. ומלבד הסברא הטעונה באור עוד צ"ע תמיהה האבני-נזר (או"ח מ) ממקרא מגילה דאעפ"י שיצא מוציא הגם שאין שם עניית 'אמן'.

אך עיקר סברת רעק"א מבוארת בחדושי ר' אריה לייב מאלין (ה), שהמברך ברכה בשביל אחרים והוא עצמו אינו יוצא בברכה זו כגון שכבר יצא - דמועיל מדין ערבות - הרי זה טכסיס ברכה שונה מהמברך ברכה לעצמו וחברו שומע ויוצא מדין 'שומע כעונה', ולפיכך המברך עבור חברו צריך הלא לענות 'אמן', שכך היא צורת אמירת ברכה זו מלכתחילה, שהאחד מברך והשני עונה 'אמן', שכך תקנו לטכסיס זה של ברכה הנאמרת עבור חברו, שתיאמר בצירוף שניהם. והנה עיקר יסוד זה מתאים רק בשיטת רעק"א שגדר דין ערבות הוא קיום חובת חברו, ולכך יש לה גדר לעצמו של 'ברכה לחברו', אבל לפי החת"ס הרי זו בעצם השלמת חובה ידידיה, ואין מסתבר לתקן בזה טכסיס ברכה בפני עצמו. נמצא אם כן שרעק"א הולך לשיטתו הן בקושיתו על הרא"ש הן בתירומו.

ואמנם יש לראות שיסוד זה שאמר הגרא"ל, כבר מתבאר מדברי רעק"א עצמו, דהנה השו"ע (או"ח רעא, יד) הביא את סברת הגאונים שאם המקדש לא טעם בעצמו מן היין לא יצאו ידי חובתם, וכתב שראוי לחוש לדבריהם. ואילו במקום אחר (רעג, ד) הביא בסתם שיכול אדם לקדש לאחרים אעפ"י שאינו אוכל עמהם דלדידהו הוי במקום סעודה, ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לטעום עד שיקדש במקום סעודתו. ומדוע לא הזכיר שלדעת הגאונים אין לעשות כן שהרי המקדש אינו שותה את היין. וכן הקשו הגר"א והגרעק"א. ותיירץ רעק"א דשאני היכא שמקדש לעצמו ולאחרים, אזי אם אינו טועם גם הם לא יוצאים, לדעת הגאונים, משא"כ כשמקדש רק בשבילם - יוצאים אף אם לא טעם הוא. ואין הסברא מובנת כלל, למה יגרע כשמכוין גם לעצמו הלא סו"ס מקדש גם בשבילם והם טועמים. אך נראה שסברתו כדברי הגרא"ל, דשאני היכא דמקדש מעיקרא רק עבור אחרים, שזהו הוא טכסיס ברכה בפני עצמו, ובוזה לא אמרו הגאונים שצריך המקדש לשתות אלא די בשתייתם מאחר והקידוש הוא עבורם.

ולתירץ קושיית האבני"ז על רעק"א, היאך מוציא את חברו במגילה מדין ערבות בלא עניית אמן, נראה עפ"ימ"ש"כ הריטב"א (בר"ה כט) דנשים רשאות לתקוע בשופר בר"ה אם ירצו ולא חיישינן לאיסור שבות, כיון שיש בדבר מצוה ונוטלות עליה שכן. וכתב שמטעם זה נראים דברי האומר שאם רצו הנשים לברך יברכו. [כן היא שיטת הרמב"ן ובית מדרשו בהבנת דעת ר"ת שהנשים מברכות על מ"ע שהו"ג, כי יש בקיומן מצוה הגם שאין חיוב. וכך היא שיטת הראב"ד בתו"כ ובעה"מ ר"ה לג. ובמקום אחר^כ נתבאר שר"ת עצמו בספר הישר טעם אחר יש לו]. ומ"מ הבא להוציאן אם יצא אינו מברך

כבר הראנו לדעת מכמה מקומות^{כא} שברכת המצוות תקנוה כחלק מסדר קיום המצוה עצמה ואינה נבחנת כחובה נפרדת, הלכך מי שאינו מחויב במצוה כמו כן לא חשיב 'מחויב' בברכתה.

ולפי זה נבין את שיטת רש"י הנזכרת לעיל (בברכות מח) שהוקשה לו היאך האוכל כזית פוטר את האוכל כדי שביעה והוצרך לחדש שהחייב מדרבנן מוציא את החייב מדאורייתא. ומדוע לא תירץ בפשיטות כדברי התוס' דמדין ערבות הוא דמחויב - אך י"ל שרש"י תפס כסברת הריא"ז וסובר שלא שייך דין ערבות בברכת המזון כי גם זו מצוה פרטית היא לברך על המזון שאכל, והרי חברו אינו מחויב לברך אלא על אכילתו שלו ולא על מזון זה^{כב}.

ונראה שיש מקום לבאר בזה דברי הראשונים לשיטותיהם; הלא ריהטת לשון הרא"ש מורה כמו שנקט הצ"ח שאין באשה ערבות כלל, ומכך שלא כתב כהתוס' דאין ערבות במצוות שפטור מהן בעצמו, משמע שנקט הרא"ש שאף במצוות אלו איכא דין ערבות. וזה מבואר כהבנת רעק"א שדין הערבות אינו נוגע לחיובים ידידיה אלא לחיובי חברו. ואמנם כן יש לדקדק מלשון הרא"ש שם 'שערב הוא בעבורם ועליו הוא להציל מן העון ולפטור אותן מן המצות' - משמע בפשטות שיסוד החיוב הוא להציל את חברו מעוון ולא משום שחיובי חברו נכללים בחיובים ידידיה מפני היותם כאיש אחד, הלכך נקט שאין הפרש אם מצווה במצוה בעצמו אם לאו, סו"ס חייב להציל חברו מעוון ולפטור מן החיוב. והנה לשון הרא"ש הן בענין ערבות בנשים הן בענין גדר הערבות, היא גם לשון תלמידי רבנו יונה שם, והרי זה מתאים היטב לשיטתו בשערי תשובה שיסוד ערבות החיוב הוא במצות 'הוכח תוכיח וגו' ולא תשא עליו חטא' ולא משום סברת גוף אחד.

אכן לשון השאלות (נד) 'וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה וכמאן דלא איפטר דמי', וכן משמעות לשון הר"ן (בר"ה כט) והריטב"א (בהלכות ברכות ה) שכאילו לא יצא בעצמו דמי - וזה מורה כהבנת החת"ס שהוא מאביוזריהו דמצוותו להיות מצווה בה גם כלפי חברו. ומתאים הדבר בשיטת הריטב"א בר"ה הנ"ל שמגדיר את דין ערבות במצוות להיות כל ישראל כגוף אחד, שעל כן המצוה כוללת בתוכה חיוב לעצמו וחיוב לחברו. וכן התוס' הולכים לשיטתם בשיטה זו, שהרי בר"ה השוו בין ברכת כהנים לתקיעת שופר, משמע שתפסו בפשיטות כסברת החת"ס שכל עוד לא תקע לאחרני חשיב כמו שלא יצא הוא בשלמות, ועל כן נקטו בברכות שמי שאינו בתורת המצוה אינו ערב בה כלפי חברו, דדין ערבות הוא כסניף במצוה ידידיה^{כג}.

ה והנה איתא בברכות (נד): רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי וכו' והא איהו לא קא מודה? - לא צריך דעני בתרייהו אמן'. וכבר הביא בטור (או"ח ריט)

כא שיעורים ט, עג.

כב והריא"ז עצמו לא ס"ל כן בברכת המזון כמפורש בדבריו. ואמנם לרש"י נצטרך לחלק בין ברכת המזון לברכת הנהנין המחויבת דעלה קאי ר' זיור, דתקנת ברכת הנהנין גדרה חיוב כללי על האדם לברך על הנאתו מהעוה"ז ואינה מתייחסת למזון המסוים כברכת המזון, ועל כן במקום שחייב ליהנות כגון במצה ובין - מוציא בברכתו. [ועי' לדבריה שלפניה אינה טעונה תנאי מקדים לחיוב, הלכך כל אדם מחויב בה עתה אילו יבוא לאכול משא"כ ברכתה"ז י"ל כיון שהחיוב נולד רק אחר האכילה א"כ כעת חשיב מי שלא אכל כמי שאינו מחויב. ודמי קצת להירושלמי (מגילה ב, ג) דבן י"ד אינו מוציא בקריאת המגילה בן ט"ו בטר"י דחשיב כאינו מחויב בדבר הגם שחייב בכללות קריאת המגילה].

כג יש להעיר שבתורא"ש בר"ה כט כתב כהתוס' לענין שופר. ומה נראה שאף שנקט (כהסבר החת"ס) שנחשב כאילו לא יצא בעצמו אבל יתכן שגם באופן שלא שייך גדר זה, כגון כשאינו מצווה בעצמו, מ"מ ערב הוא עבור חובותיו של חברו ועל כן יכול להוציא - כדמשמע בדבריו בברכות לפי דרך הצ"ח.

[ותכן שבאופן זה שאינו משום חובה ידידיה, אינו ערב לחברו אלא אם חברו לא יכול לעשות בעצמו, וכמו שנקט האבני"ז (או"ח מ) בכל ערבות. ונהי דבעלמא נקטו כמה פוסקים שיכול להוציא גם את הבקי לברך בעצמו (ע' משנ"ב רעג סק"ב ובאה"ל), י"ל שזהו משום חובה ידידיה, משא"כ כשהוא עצמו אינו מחויב].

ע"ע בזה בשיטות הראשונים, בשיעור כז.

כד שיעור קנו, ד

מחויבת], אין ברכתו ברכה, ומ"מ תוקע עבורה כי שם 'תקיעת שופר' עלה אעפ"י שיצא.¹²

[בזה יש להשלים ולבאר המהלך הנוסף שהובא לעיל בדעת הרא"ש, דליכא ערבות בברכת הגומל מפני שהיא כמצוה פרטית לכל אדם ואדם, ועל כן צריך בדוקא עניית 'אמן'. ולכאורה אין מובן מה מהני עניית אמן סו"ס שמע הברכה ממי שאינו בר-חיובא, וקיי"ל (דלא כבעל המאור בפירוש דברי הירושלמי) דלא מהני לצאת ממי שאינו מחויב אפילו בעונה 'אמן'. אך י"ל דבעלמא אין שם 'ברכה' על מי שאינו מחויב בה, לכך לא מהני 'אמן', משא"כ כאן ששם ברכה עלה, שהרי הותר להם לברך על הצלת חברים, אלא שאינה ברכה של חיוב אבל שם ברכה מיהא איכא עלה - הלכך שפיר מהניא עניית 'אמן' על ברכה זו, דהעונה אמן הרי הוא כמבשר כמבואר בהרחבה במק"א וענייתו שלו היא ענייה של חיוב].¹³

ובסברא זו יש לפרש דברי הרמב"ם (תפילה יט, ט) שאין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית 'לפי שאין תפילת ערבית חובה [דקיי"ל] תפילת ערבית רשות מדינא, אם לא משום דקבלו עליהו חובה] לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציא ידי חובתו'. ואין מובן לכאורה, מאי שנא מכל תפילת ערבית שאדם מתפלל הגם שאינה חובה ואין ברכתיו לבטלה. אך בספר האשכול הוסיף וכתב שאין 'ערבות' בערבית. ופירוש דבריו כסברת הריטב"א הנ"ל גבי ברכת השופר לנשים, ועל כן כשמבשר בעצמו שפיר דמי אבל כשמבשר בשביל אחר אין שום קיום דין בברכתו [שהוא עצמו הלא אינו מתפלל כעת ודין ערבות ליכא] והויין ברכות לבטלה.

ולפי זה לא קשה תמיהת האבנ"ז ממגילה, שלא אמר רעק"א שהמוציא את חברו צריך 'אמן' אלא בברכות בלבד שאין שייכת 'ברכה' בלא חיוב וקיום דין, ועל כרחך דברכה לחברו הוי טכסיס לעצמו וכנ"ל, אבל שם 'קריאת מגילה' בזמנה איכא גם בלא חיוב [וכדאמרן גבי תקיעת שופר של איש שיצא בעצמו], וא"כ אין צורך בטכסיס חדש של 'קריאה לאחרים' הלכך אף בלא עניית אמן מהני, דדוקא בטכסיס 'ברכה לאחרים' אמר הרא"ש דבעינן עניית אמן כי כן צורת טכסיס זה, משא"כ בשאר מצוות ששמן עליהן מצד עצמן.

כו ונראה שאשה יכולה לתקוע עבור אשה אחרת (וכן הניח בפשיטות בשא"ג קד) ולא אמרינן דהואיל ואינה מחויבת אינה מוציאה - דכיון שיש לה מצוה ונוטלת שכר עליה, שם תקיעת שופר עלה. ולפי האמור בפנים נראה דכמו"כ יכולה לתקוע לאחרת הגם שהיא בעצמה כבר שמעה [והשומעת מברכת] דהא שם תקיעת שופר עלה כמו באיש התוקע לאחר שיצא.

דכיון דרשות היא הוה ליה כברכת הנהנין שאין מוציא לאחרים בברכה אלא כשמבשר לעצמו. ודין זה כתבו הרמ"א (תקפט,ו) מדנפשיה. וצריך באור, אם אין דין ערבות מפני שאין התקיעה חובה בנשים וליכא ערבות בלא חיוב וכמוש"כ הריטב"א¹⁴, א"כ היאך מוציא אותה בתקיעה גופה, והלא רק מכח דין ערבות חשיב 'מחויב בדבר' להוציא אחרים כמוש"כ הראשונים.

ונראה, דהנה ביארו האחרונים (חזו"א או"ח יט כט ועוד) גדר הדין דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, משום שאין שם המצוה חל על מעשה האיננו-מחויב, וכגון שוטה או גוי התוקעים בשופר, דלאו שם 'תקיעת שופר' עלה אלא צפצוף בעלמא. אכן בדעת הריטב"א נראה שזה נכון רק בגברא שאינו בר-חיובא אבל אדם מיישראל שמחויב במצוה וכבר עשאה כגון שכבר תקע בשופר לעצמו - יש על תקיעתו הנוספת שם 'תקיעת שופר', דסו"ס כל התנאים הנצרכים למצוה איכא, אלא רק דהגברא אינו מחויב במעשה זה אבל המעשה מצד עצמו שמו עליו, ולא גרע מתקיעה של אשה שהגם שאינה מחויבת שם מצוה עלה כנ"ל. ואם כן, הטעם שבלא דין ערבות אם יצא אינו מוציא, לאו משום דתקיעתו חשיבא כצפצוף כלי שיר בעלמא אלא דכללא הוא דתקיעה שאינה של חיוב לא מהניא לפטור מי שמחויב [וע"י דין ערבות חשיב גם התוקע כמחויב ושוב הוי 'תקיעת חיוב']]. ואם כן, הרי באשה שאינה מחויבת, נהי שאם תשמע מגוי לאו כלום הוא דלאו חפצא ד'תקיעת שופר' הוא, אבל אם תשמע מאדם מיישראל המחויב יוצאת, דסו"ס שמעה תקיעת שופר. ואולם לענין ברכה אין לומר כן, שאין חפצא של ברכה בלא חיוב וא"כ אם האיש יברך עבורה הלא כיון שאצלו ליכא חיוב הריהי ברכה לבטלה ולא ברכה היא, ואולם היא עצמה רשאית לברך שהרי כפי האמור לעיל ברכת המצוה עשאוה כחלק מסדר קיום המצוה, וכשמכנסת עצמה בקיום המצוה הרי ממילא נכנסת לכל הסדר ושפיר מברכת¹⁵, משא"כ האיש שאינו מחויב [וגם אין בו ערבות על תקיעתה כיון שאינה

כה ומתאים היטב לשיטתו שנתבארה לעיל (עפ"י לשונו בר"ה שם ובהל' ברכות) שגדר ערבות הוא השלמת חיובא ידידיה, הלא ודאי שלא חסר בשלמות מצוותו אם האשה לא תקעה, דאינה חובה כלל. ורק לפי הגדר השני שאדם ערב על מצוות חברו יש מקום לומר שכיון שיכולה להכניס עצמה לחיוב, איכא ערבות גם כלפי חיוב כזה. [וע' מנח"ש ?? שנקט בפשיטות שהאיש תוקע עבורה משום ערבות ואעפ"י כ' תפס מדנפשיה כסברת החת"ס שהוא חיוב ידידיה, וכתב שהוא חידוש גדול לומר בזה ערבות, שמחויב לסייע לה להיכנס למצוה כשרצונה בכך. אך לפי האמור בפנים א"צ לחידוש זה].

כו ואף בלא סברא זו יש מקום לומר דרשאית להכניס עצמה לחיוב ברכה ואין זו ברכה לבטלה. וכפי שיש סוברים שרשאית לברך ברכות שהזמן גרמן כגון ברכת הנר במוצ"ש. ואעפ"י אין האיש רשאי לברך לה, דהיא מכנסת עצמה אבל אין האיש מכניסה.